



A COSMOVISÃO SIMBÓLICA MEDIEVAL E SUA IMPLICAÇÃO PARA A ANIMALIDADE

Ronaldo Amaral
UFMS

RESUMO: A afirmação de que a Idade Média representou seus animais a partir de uma dimensão simbólica requer não só seu comentário exegetico ou mesmo sua interpretação alegórica, as quais aliás, já possuem uma abundante historiografia, mas um estudo mais profundo e amplo que traga à luz a própria razão pela qual assim foram sentidos, pensados, vivenciados e, logo, dados a serem conhecidos pelo devir como “realmente” deveriam ser.

PALAVRAS-CHAVE: Animais, simbolismo, Idade Média, cosmovisão.

ABSTRACT: The assertion that the Middle Ages represented their animals from a symbolic dimension requires not only their exegetical commentary or their allegorical interpretation, which already has an abundant historiography. This assertion also demands a deeper and wider study that brings to light the reason why they were sensed, thought, experienced, and thus known by becoming as "really" should be.

KEYWORDS: Animals, symbolism, Middle Ages, worldview.

Os estudos sobre os animais na Idade Média, particularmente abundantes com o advento da teoria do imaginário e de seu corolário interdisciplinar, tem focado seu inequívoco caráter simbólico. Mas tal verificação não deveria recobrar maiores esforços ou novidade para os estudiosos da figuração animal neste período, sejam elas iconográficas ou literárias, pois, como demonstram os próprios tratados medievais aos animais dedicados, os Bestiários, suas representações escapam a qualquer análise de caráter científico, tal como já nos apresentara Aristóteles (ARISTÓTELES, Parte dos Animais,) mas sobretudo como a entendemos ou concebemos hoje. Por isso, a afirmação do caráter simbólico dos animais na Idade Média, deverá simplesmente ser vista como mais um componente da própria visão de mundo medieval que é, ordinariamente, simbólica. Consideremos, portanto, que mesmo a mais crassa e comezinha existência, física e psíquica, não deveria gozar de um *status* de verdade e de realidade como se passa conosco hoje, filhos que somos no racionalismo e do empirismo científico, do materialismo histórico, da laicização pujante. O *modus* pelo qual o homem medieval sentia e experimentava o mundo presente, e tanto aquele que remetia a “realidade” exterior, quanto a sua própria interior, não passaria de uma esmaecida e débil projeção a partir de seu arquétipo divino, de um mundo inteligível que residia na mente de Deus, onde estava a verdadeira e eterna existência. Por isso, no mundo atual, e tanto em relação às coisas que os constituía quanto aos seres que o animava, tudo o que existia, existia enquanto projeção esmaecida e as vezes por meio de uma epifania obnubilada com relação a sua verdadeira existência/essência. Modernamente diríamos constituírem-se em símbolos ou alegorias cujo significado último só o encontraríamos no mundo espiritual ou no *extra mundum* para o caso cristão. O mundo sensível não tinha uma existência em si como seu arquetípico celeste, mas tão só uma existência degradada, transitória e efêmera. Deveria, por isso, ser decifrado para que se pudesse transpassar sua existência de obscura ilusão, deixando-se conduzir por sua negação ou transformação espiritual a seu modelo divino, onde habitavam os seres primordiais e a razão seminal de cada existência mitigada pela sua condição fenomênica neste mundo. fenomênico. Por conseguinte, chamar à atenção para a dimensão simbólica dos seres animais na Idade Média, diante deste quadro que esboçamos a respeito da própria cosmovisão medieval, nos parece ser uma atitude que nada acrescenta à discussão e à riqueza requerida por uma análise que deve então se

encaminhar para além dessa óbvia verificação, ou seja, serem os animais essencialmente simbólicos na Idade Média e a partir daí promover a positiva análise comparativa entre o animal e o seu significado, e o mais desaconselhável a respeito da hermenêutica aplicada ao símbolo, sendo este quase sempre explicado de forma unívoca, como já vimos realizado e consagrado por diversos estudos de bestiários. Por isso, esse artigo se prestará a superar esta positiva análise comparativa ao tentar responder questões mais profundas e mesmo relativas as estruturas do pensamento e das sensibilidades medievais, ao lançar questões tais como: em que medida os animais, compreendidos e investigados essencialmente como símbolos por nós hoje, assim o eram para os medievais? E partindo da premissa que a natureza simbólica deva ser a mais exequível para a compreensão moderna dos animais na Idade Média, qual sua singularidade ou a sua propriedade específica frente as demais realidades também elas simbólicas neste período? E, por fim, qual a funcionalidade própria da razão simbólica dos animais para os espíritos medievais? No entanto, e como premissa a estas abordagens, acreditamos importante precisar a visão da animalidade pelo mundo intelectual e mais dado àquela racionalidade aristotélica de então, sobretudo na relação continuidade/ressignificação entre o pensamento antigo e o pensamento cristão que se inaugurava. E aqui contemplaremos uma dupla perspectiva: aquela que remeterá ao pensamento filosófico-teológico do período que discorreram sobre os seres animais (séculos I-IV) e, em um segundo momento, sua implicação própria formação desta visão simbólica dos animais para o pensamento e a percepção já plenamente medievais.

O pensamento filosófico antigo, inclusive aquele que se originou com o advento do platonismo que despregou o olhos dos filósofos unicamente das circunstâncias do físico e do psíquico e os elevou até o mundo das ideias, se dedicou com alguma recorrência aos animais não humanos, sobretudo no sentido de compreender seu lugar natural e condicionado à natureza psicofísica do Cosmos, assim como na sua relação com os seres humanos e com o mundo divino. Sobre a primeira abordagem (MARINI, 2012, p.25-28), a relação condicionante entre os animais e o meio natural, a encontraremos em vários fragmentos atribuídos aos pré-socráticos, assim como na *História Natural* de Plínio o Velho e nos tratados de Aristóteles, particularmente na *História dos Animais* e na *Parte dos Animais*. Quanto as especulações de natureza psíquica ou psicossomática, ou seja, enquanto tentativa de compreender a razão que orienta o comportamento dos animais para além de seus aspectos biofísicos, houveram vários estudos que buscaram defender para os animais tanto uma origem divina, quanto,

no seu bojo, uma capacidade de raciocínio lógico que contraditava afirmações acerca de sua irracionalidade. Entre os séculos I e II da era cristã vemos surgir pensadores, médio e neoplatônicos, como Plutarco e Porfirio que defendiam que os animais, longe de serem desprovidos de razão, a possuíam embora de modo apropriado à sua condição fenomênica, haja vista que se viam também investidos da capacidade de observar, aprender, comunicar¹, etc. Portanto, para além de uma intuição sensitiva, deveriam possuir razão e mesmo aquela capaz de abstrair as experiências exteriores, ou seja, de apreender pela inteligência. Prevaleceu, no entanto, um antropocentrismo que relegou os animais à condição de seres inferiores e submissos aos humanos (LANATA, 1994, 19). Aristóteles, em *A parte dos Animais*, fez eco a essa tradição ao insistir que, tanto por seus aspectos físicos, quanto psíquicos e divinos os humanos seriam superiores aos animais (ARISTÓTELES, Parte dos Animais II, 10, 656 a). As escolas helenísticas, como a estoica e a epicurista, seguiriam nesse mesmo sentido insistindo neste antropocentrismo de matiz tanto biológica, como psíquica e espiritual, adjudicando aos animais uma inferioridade que justificaria sua submissão aos homens que então podiam dominá-los, escravizá-los e comê-los.

Por sua vez, o cristianismo em seu alvorecer compartilhou desta visão antropocêntrica e a agravou ainda mais pelo aspecto teológico que nela imprimiu. Promoveu uma definitiva ruptura de ordem, ao mesmo tempo ontológica e axiológica, entre humanos e animais, uma vez que para o próprio livro do Gênesis, os animais não só foram criados segundo uma natureza e uma função cósmica estritamente fenomênica, diferentemente do homem que foi criado a imagem e semelhança de Deus, portanto, enquanto ser espiritual e universal na sua essência (Gn. 1,26), mas entregue ao domínio do homem por sua inferioridade inata e cercante no seio da vida cósmica. Por isso, o homem se constituiria ainda no co-criador dos próprios animais uma vez que os nomeou e, deste modo, passaram a seu pertencimento e poder. O Gênesis bíblico afirmara, portanto, que Deus, o criador *ex nihilo* do todo, também deixara ao homem, sua criatura mais próxima Dele mesmo, a prerrogativa de dar continuidade a sua criação nomeando-a e, logo, colocando-a a seu serviço.

Deus disse: Não é bom que o homem esteja sozinho. Vou fazer para ele uma auxiliar que lhe seja semelhante. Então Deus formou do solo todas as feras e todas as aves do céu. E as apresentou ao homem para ver com que nome ele as chamaria: cada

¹ Ver sobretudo os tratados de Plutarco *Sobre a inteligência dos animais* e Porfirio *Sobre A Abstinência*.

ser vivo levaria o nome que o home lhe desse. O homem deu então nome a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras” (Gn. 2, 18-20).

Como sabemos, para a consciência religiosa dos povos antigos nomear é criar (GUSDORF, 2010, p. 21). Logo, nomear é não só afirmar conhecer, mas trazer à própria existência o proclamado. A íntima relação da linguagem com o *ser* do mundo implica que a palavra seja tanto o ato que designa a coisa quanto à coisa ela mesma. Portanto, não só permite conhecer, mas trazer a própria existência aquilo que conhece. A criação segundo o livro do Gênesis mostraria, assim, que o *logos* criador não seria somente um apanágio do próprio Criador do Universo mais uma capacidade que ele mesmo designou a sua criatura mais digna e mais próxima a sua imagem: o Homem. Teríamos aqui o certificado divino da jurisdição irrestrita do homem sobre a natureza física e animal, uma vez que o antropocentrismo psicofísico antigo (que, no entanto, assistiu ele mesmo certa conotação divina) ganharia uma nova e definitiva afirmação: a superioridade humana com relação aos demais animais residiria no fato de o homem ser a única criatura verdadeiramente investida da capacidade de alcançar e merecer as benesses espirituais do próprio Deus criador, inclusive por ser, ele mesmo, um ser espiritual antes de sua epifania fenomênica. Entretanto, vale lembrar que a condição edênica pré-queda não admitiria ainda uma total disparidade em relação à inerente dignidade divina de toda criatura saída das mãos de Deus e, logo, partícipes do bem e do belo segundo a mesma vontade do próprio criador que assim as fez. Como o próprio texto das origens judeu-cristã adverte, homens e animais viviam em total harmonia antes do pecado, haja vista que o vegetarianismo deveria ser praticado por ambos, uma vez que não deveria haver a morte, a escravidão, o sofrimento ou qualquer falta ou desacordo com relação à criação perfeita de Deus, o qual inclusive por lá caminhava. Será, portanto, o pecado que levará não só o gênero humano a corrupção, ao sofrimento e a morte, mas inclusive os animais a um estado de degradação. Daqui conclui-se que se os animais receberam do homem, em um primeiro e original momento, sua própria existência enquanto ser no mundo e para o mundo, uma vez que os chamou pelo nome, será também por ele, pelo pecado que cometeu junto a sua consorte, que se verá igualmente corrompido, arrancado de sua perfeição primeira e das capacidades inerentes a este estado. Receberia agora uma existência aviltada, degradada, limitadora das suas capacidades psíquicas mais próximas a uma inteligência propriamente dita, ou seja, a aptidão de abstrair da experiência e transforma-la. (ZAMBON, 2010, p.17).

Quanto à questão da posse da alma nos animais, os pensadores cristãos desse período parecem não a questionar e, embora não o dissessem, deveriam comungar neste sentido com filósofos antigos (com exceção dos neoplatônicos) que aos animais atribuiriam não mais que uma alma sensitiva (BRINKER, 2012,17). Agostinho de Hipona será claro neste sentido, na medida em que afirmaria a superioridade do homem frente aos animais, uma vez que, segundo ele, ao fazer eco ao Gênesis bíblico, só o homem foi feito e como premissa à toda a criação segundo o espírito e à imagem e semelhança de Deus. Logo, a capacidade racional que liga a alma humana ao Inteligível, ressignificado pela exegese cristã como a mente ou a realidade noética de Deus, só poderia ser apanágio dos seres humanos.

Aqui tampouco devemos passar em silêncio o que ao dizer *a nossa imagem e semelhança* se acrescentou imediatamente: *e tenha domínio sobre os peixes do mar e os pássaros do céu* e sobre os demais animais que carecem de razão. Disse-se isso para que entendêssemos que o homem foi feito a imagem de Deus no que possui vantagem em relação aos animais irracionais, isto é, enquanto a razão, ou a mente, ou a inteligência, ou como queiramos chamá-la se existe alguma outra palavra mais apta (...) *renovem-se no espírito de vossa mente*, e também: *vesti-vos do homem novo, o que se renova no conhecimento de Deus, segundo a imagem Dele, que a criou*. Nisto manifesta suficientemente em que foi criado o homem a imagem de Deus, isto é, que não foi em perfis materiais, senão em certa forma inteligível de mente iluminada”, (AGOSTINHO DE HIPONA, *Del Genésis a la Letra*, III, 20,30).

Por serem inferiores aos homens, os únicos semelhantes a Deus no sentido de estarem mais próximos à sua absoluta existência no espírito, os animais deveriam possuir uma alma tão somente capaz de perceber desde fora, ou seja, à partir das afecções do sensível, da percepção exterior acolhida pelos sentidos, próprio, aliás, a qualquer ser vivo animado. Segue, nesse sentido, as considerações de Isidoro de Sevilha em suas *Etimologias* que condicionará a própria condição ontológica dos animais a palavra que os designa enquanto gênero, como, aliás, fora próprio a concepção de todo esse tratado que buscou explicar a origem das coisas segundo suas respectivas nomações; deste modo, quanto aos animais, não seria diferente, pois, segundo Isidoro, chamam-se animais porque “estão animados pela vida e tem movimento graças ao espírito”, (ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias* XII,1,3).

A filosofia tardo-antiga e sua contribuição ao pensamento e a exegese simbólica dos animais.

Se, como dizíamos no início deste texto, os pensadores antigos atribuíram a debilidade ou a ausência da razão animal à sua condição fenomênica, psicofísica para ser mais exato, os pensadores cristãos a ela somariam um duplo aspecto teológico recrudescendo ainda tal aviltamento à condição animal: em primeiro lugar se afirmaria uma minorada condição ontológica dos animais com relação aos humanos uma vez que somente estes últimos foram feitos segundo a imagem e semelhança de Deus, o que significa dizer que só os seres humanos atingiriam a instância do divino e não só pelo coração piedoso mas também pelo intelecto ascendente; em segundo lugar, os animais, embora tivessem caído do estado de perfeição edênica pela participação da própria queda humana pelo pecado original, sofreriam ainda uma maior penalidade ou necessidade de expiação já agravada pela minoração de suas capacidades e potencialidades originais, até porque já criados ontologicamente inferiores aos humanos. Sua condição limitada, no sentido de não poder conhecer pela razão ou segundo a razão e, no seu seio, conhecer ou experimentar a Deus por uma capacidade espiritual transcendente, os fez participar de uma criação que mais geme e sofre. Como bem observou Francesco Zambon (2010, p.17) o apóstolo Paulo deixa entrever tal concepção da queda como origem da imperfeição assistida por toda a natureza na passagem que segue “sabemos que a criação toda geme e sofre dores do parto até agora. E não somente ela, mas também nós, que possuímos os primeiros frutos do espírito, gememos no íntimo, esperando a adoção, a libertação para nosso corpo” (Rm 8, 22-23). Fica claro a partir daqui que tanto quanto em relação à existência puramente humana ou sensível dos homens, também a condição dos animais, unicamente fenomênica aliás, tampouco interessa a visão de mundo do homem medieval. O mundo corrompido pelo pecado só teria algum interesse e justificativa, e no melhor dos casos, se pudesse se constituir em uma via de acesso a seu arquétipo divino, ainda que esse acesso, no melhor dos casos, se desse pela negação ou minoração da própria condição humana via ascese negativa. A realidade atual, o mundo empírico e concreto (segundo nossa percepção é claro), não deveria interessar por ele mesmo, mas só enquanto se constituísse em meio e não em fim da existência que será sempre supra-humana e suprassensível. O que poderia oferecer a presente realidade aos olhos e corações daqueles homens senão uma negação da própria razão de ser da realidade verdadeira, na

medida que o mundo aqui de baixo não passava de um reflexo minorado e distorcido do real mundo do espírito que, exasperada ou serenamente, se ansiava. Este mundo deveria ser mais do que vivido, interpretado, mais do que experimentado em toda sua densidade, percebido como ilusão feita de sombras ou frágeis invólucros que obnubilariam a plenitude dos seres verdadeiros que residiam no seio eterno de Deus. Tal dialética entre o inteligível e o sensível, o reino do espírito e o reino da carne deveu instituir, por assim dizer, o macrocosmos da cosmovisão analógica ou simbólica medieval, pela qual os seres animais assim como qualquer outro ser ou realidade fenomênica, até mesmo o homem, seria visto como ser efêmero e em direção ao nada caso entendesse essa sua presente condição como um fim em si mesma. Possuindo uma existência de intermédio e efemeridade com relação a dois momentos de um mesmo absoluto, o lugar de onde descendeu e para onde deveria ascender, o homem revestido da condição deste mundo só poderia ver nele uma razão propedêutica e expiatória em direção a um fim apocatástico.

Por isso, homens e animais, assim como o todo que formava o mundo fenomênico, constituir-se-iam, na verdade, naquela parte visível do símbolo, ou no seu conjunto, em uma grande alegoria², que deveria remeter e conduzir à sua essência ou a sua mais plena e absoluta significação. O mundo presente visto enquanto um grande símbolo ou um conjunto seu, deveria fazer sentido exatamente ao dar condições para que sua parte visível, quando interpretada à luz da fé e da revelação bíblica, tornasse aparente aquilo que estava oculto os olhos da carne, promovendo o conhecimento ou a epifania de um sentido secreto ou de um mistério (DURAN, 1993, p. 12), ou pelo menos o quanto permitisse fazer aparecer esse sentido secreto à partir de sua metade visível ou significante.

Designarmos os animais como simbólicos na Idade Média ou chamarmos a atenção para essa sua natureza ou razão será, portanto, nada mais que um pleonasma, uma vez que eles constituíam, como toda a realidade sensível, mais um *sentido* que uma *coisa sensível*, ou seja, esta deveria servir e existir mais em razão do primeiro do que a si mesma. tendo em consideração que a realidade desta serviria melhor ao primeiro que a si-mesma. Daí que, pelo menos para a cristandade medieval, a “ciência” como estatutária do verdadeiro e do real, deveria residir na revelação do conhecimento do

² Duran diferencia a alegoria do símbolo, uma vez que a alegoria parte de uma ideia abstrata para chegar a uma figura enquanto o símbolo é em si a própria figura. No entanto o símbolo como a alegoria se presta a conduzir-se a significados ausentes, polissêmicos, profusos e, sobretudo, no caso do símbolo não verificáveis em si geralmente (DURAN, 1993, p. 10).

que estava oculto e não daquilo que seria observável ou mensurável segundo os parâmetros do afetivo ou do dado da experimentação ou da asseveração empírica, como entendemos nós.

Não obstante, o simbolismo animal deveria remeter a um quadro de significações de fundo mais imagético e hermeneuticamente homonímico³ do que plenamente eidético ou tão só dado a um sentido como fim em si mesmo. Ou seja, buscaria significados que, embora devessem ser fornecidos por uma relação analógica entre uma coisa e uma ideia, melhor seriam encontrados em um quadro de imagens/valores mais ou menos (pré)estabelecidos pelo condicionamento mental e cultural que o cristianismo já impunha. A interpretação do símbolo como tarefa que se abre para arquetípicos e polissêmicos significados já não se verificaria aqui ou não com tamanha liberdade. Por isso Michel Pastoreau nos disse que os valores transcendentais do símbolo animal deveriam remeter a imagens como as de anjos, do Cristo, da virgem e, de outro lado, do diabo, do pecado, dos demônios (PASTOREAU, 2012, p.06), embora também denotando significados ambíguos como é comumente característico da própria dinâmica da significação simbólica.

Quanto aos fundamentos da visão analógica ou simbólica do mundo, elas nos parecem ser ineludivelmente platônicas, principalmente se tomadas do platonismo que vigia contemporaneamente ao aparecimento e afirmação do próprio cristianismo como um credo, mais também como uma forma de cultura religiosa em direção a uma visão de mundo própria (AMARAL, 2017, p. 20). Contudo, discutir este encontro entre o pensamento antigo, sobejamente o metafísico platônico, e a revelação cristã, ora marcados por conflitos ora por apropriações/ressignificações seria uma digressão demasiada, embora necessariamente preambular para nosso contexto e tema. No entanto, vale dizer que para a tradição cristã haveria um “banco de imagens” que fornecia tanto ao exegeta como ao homem comum quadros de vida exemplares e realidades bem-aventuradas que lhes ajudasse a melhor justificar, dignificar ou mesmo recrudescer a sua dura e aviltada existência neste mundo. Tal banco de imagens exemplares e transfiguradoras da existência accidental e inessencial deste mundo estava contido nas Sagradas Escrituras (ZAMBON, 2010, p.27). Ou seja, são nas Sagradas Escrituras que se encontram o lugar que abriga toda a economia de

³ Ou seja, um gênero de explicação alegórica que identifica duas imagens análogas, por exemplo, o mundo espiritual à mente, ou o Cosmos sensível ao corpo humano, para buscar uma significação espiritual àquilo que a princípio parece não conter (SPINELLI, 2002, p.2002).

significados possíveis para a interpretação da natureza simbólica medieval. Vale dizer, no entanto, que tal recorrência às Sagradas Escrituras, à seus signos ou imagens exemplares, na espera que eles viessem a guardar o significado último e definitivo do ser ou da coisa a ser interpretada, não se verifica com tanta facilidade assim, pois as próprias imagens bíblicas necessitam, elas mesmas, de serem interpretadas segundo sua natureza também simbólica, ou seja, enquanto também elas sejam significantes mais do que significados últimos. Com efeito, muitos filósofos-teólogos do período, como é o caso de Orígenes de Alexandria a quem iremos citar aqui, foram buscar em outras culturas e cosmovisões, especialmente na tradição platônica de seu período, significações a serem hermeneuticamente aplicados aos próprios símbolos bíblicos, como a trindade, o Deus criador, o Cristo, etc. Isso verificado, vale notar que o próprio contexto em que se dera o nascimento do cristianismo foi aquele inscrito em um quadro religioso e mental em que tanto as especulações dos padres filósofo-teólogos cristãos quando as dos filósofos antigos, médio e neoplatônicos especialmente, estavam voltadas e mesmo impelidas ao suprassensível (que residia em Deus ou em uma Inteligência una e cósmica), em função de uma existência terrena que soçobrava em suas estruturas tantos mentais quando materiais. A impressão de um mundo decadente, senil, dissidente do próprio espírito divino, portanto, da sua essencial bondade e beleza, levou imperativamente a uma percepção antitética entre Deus e o mundo e, logo, promoveu o mal ao proscênio na realidade material e humana. Daí que, como fazemos hoje ao esperar encontrar um habitat possível em algum outro planeta diante de nosso mundo exaurido pela exploração econômica e por sua autodestruição, os homens do período olhavam e ansiavam por aquele universo que, embora puramente espiritual e supra cósmico, era de uma existência para eles mais assertiva do que o são para nós hoje os planetas já sondados pelos instrumentos de verificação tecnológica e científica. Nesse afã, Orígenes de Alexandria (século II), como tantos pensadores cristãos da Antiguidade Tardia, ocupar-se-ia de tentar entender e dar a entender o mundo suprassensível, aquele que habitava na mente de Deus e onde residam os seres seminais, modelo dos sensíveis. O neoplatônico Plotino que foi contemporâneo de Orígenes identificará, por sua vez, o “mundo” suprassensível àquele da preexistência, lugar em que todos os seres se viam elevados por origem e conaturalidade a seu verdadeiro estado de pureza e perfeição, e isto valeria inclusive para os seres animais. Neste conceber específico, o cristão Orígenes, também ele um platônico, acabará por salvaguardar igualmente os animais daquele estado de mitigação ontológica frente

aos humanos, como quisera informar, como vimos, o livro do Gênesis. Pelo conceber de Orígenes, que faz eco a cosmologia neoplatônica, uns e outros, humanos e animais, possuiriam uma mesma e original existência no próprio seio de Deus do qual participam (ORÍGENES DE ALEXANDRIA, Comentário al Cantar de los Cantares III, 2,9, 30).

Portanto, Orígenes de Alexandria mais do que consignar aos animais um total estado de inferioridade ontológica em relação ao homem, como fariam seus congêneres filósofos-teólogos cristãos a partir da cosmogonia do Gênesis bíblico, os colocará também entre os inteligíveis e, logo, fundados por esta mesma dignidade. Seu *Comentário ao Cantar dos Cantares* o demonstra uma vez que Orígenes indica neste tratado comungar da ideia de que a atual realidade seria na verdade uma imagem mitigada e distorcida do mundo inteligível que, a partir do cristianismo, passaria a residir na mente de Deus. Portanto, o mundo dos fenômenos, estaria constituído por símbolos cuja essência e significado verdadeiro residiria nos seus modelos divinos ou razões seminais existentes na mente do criador. É no bojo desta concepção cosmogônica/cosmológica pela qual todo o existente, todos os seres criados, deveriam encontrar sua origem justificção no inteligível, portador das razões seminais de todo o devir, que encontraremos as origens da própria visão simbólica ou analógica medieval.

Logo o *ser* de cada ente deste mundo residia lá e não aqui, era universal e não múltiplo, espiritual e não físico, eterno e não finito ou corruptível. Partindo de uma exegese tipicamente alegórica no seu comentário ao *Cantar dos Cantares* Orígenes assim se refere aos animais, personificados pelo cervo e pela gazela.

Por conseguinte, se, segundo o que temos comprovado anteriormente todas as coisas que estão manifestas tem relação com as coisas que estão ocultas, não cabe a menor dúvida, de que este cervo visível e a gazela, que no Cantar se descrevem segundo as características da natureza corporal, também podem ser referidas segundo algumas causas de coisas incorpóreas (...). Se, diferentemente, buscamos os cervos invisíveis, cuja imagem e forma levam esse animal corpóreo, acharás que pela voz do Senhor podem ser conduzidos até a suma perfeição. (ORÍGENES DE ALEXANDRIA, Comentário al Cantar de los Cantares III, 2,9, 30).

Orígenes, portanto, aceita a ideia acerca da existência de arquetípicos divinos como origem e justificção para cada uma das criaturas sensíveis, encontradas em sua perfeição e unidade na inteligência divina, e isto mesmo com relação aos animais não humanos, como já o afirmara, aliás, Plotino em suas *Enéadas*. Não bastante, o próprio

apóstolo Paulo, provavelmente já devedor ele próprio da tradição metafísica antiga, também assim o afirma segundo o mesmo Orígenes

O apóstolo Paulo nos ensina a compreender as coisas invisíveis de Deus através das visíveis, e a contemplar, sobre a base da razão e da semelhança, as coisas que não se veem, partindo das que se veem. Com isso Paulo nos demonstra que esse mundo visível nos instrui sobre o invisível, e que essa situação terrenal contém certas reproduções das realidades celestes, de modo que desde as coisas de baixo podemos ascender às coisas de cima (...). E, como Deus fez o homem a sua imagem e semelhança, talvez criou algumas outras criaturas a imagem de certas realidades celestes por razão de semelhança, (ORÍGENES DE ALEXANDRIA, Comentário al Cantar de los Cantares III, 13, 9-10).

Baseado na Carta aos Romanos onde se lê “de fato, desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, tais como seu poder eterno e sua divindade, podem ser contempladas através da inteligência nas obras que ele realizou” (Rm 1,20), assim como em 2 Cor. 4,18, Orígenes busca uma justificação nas Sagradas Escrituras para aquela metafísica que é, platônica. Ademais, quanto a passagem aqui transcrita do comentário do Cantar *dos Cantares* sua consonância a Plotino nos parece irreprochável, uma vez que em suas *Enéadas* o filósofo neoplatônico afirma que cada animal deste mundo tem seu arquétipo no Inteligível divino, assim como ocorre com o gênero humano

“o cavalo não originado tinha que existir antes daquele que havia de existir posteriormente. Se, pois, existia antes da geração do cavalo, e não foi idealizado para que se originasse, segue-se que quem tinha ao cavalo do além o tinha consigo sem olhar as coisas do aqui, e que nem ao cavalo nem aos demais animais do além se teria para produzir os daqui, senão que os do além existiam, enquanto que os de aqui surgiram como consequência necessária daqueles do além. No era possível, efetivamente, deter-se nos do além. Porque quem poderia deter uma potência tão capaz de permanecer como de seguir a diante?” (PLOTINO, *Enéadas*, VI, 7,8,5).

Assim, se não toda a criação, ao menos aquela formada pelos seres animados, constituem-se neste mundo em *seres em devir* a partir do *ser ele mesmo* que os originou, os justifica e os sustenta na eternidade. O mundo, com seus seres e partes compósitas seria, portanto, constituído de imagens ou significantes do real e do verdadeiro a serem atingidos primeiro pela inteligência e depois na sua plenitude espiritual quando deixarmos a carne.

Orígenes, depois do judeu Filón de Alexandria (século I) foi um dos maiores expoentes de uma ciência alegórica e de sua aplicação no que respeita a leitura e interpretação dos textos sagrados. Segundo o exegeta alexandrino e sua hermenêutica alegórica aplicada aos livros bíblicos, a História Sagrada neles contida, composta por acontecimentos, pessoas e circunstâncias cujas existências seriam de natureza essencialmente simbólica e alegórica, teria sua continuidade na própria história humana e, logo, a ela consignaria também seu atributo alegórico. A partir daqui a visão do mundo e da História se funda em uma verdadeira dependência ontoepistemológica entre a realidade humana e a divina, o que, em via de mão dupla, explica aquela atitude para com a interpretação da própria História como História Sagrada. O mundo sensível, no qual se desenvolve a história humana narrada pelas Escrituras, só poderia se justificar em função de uma realidade sagrada, sobretudo aquela arquetípica, causal, ou seja, o mundo espiritual das ideias divinas. Toda história humana seria no fundo sagrada, constituída e animada por signos e símbolos divinos que exigiam serem conhecidos e interpretados ou, se quisermos, transpassados para que se pudesse vislumbrar seu conhecimento mais verdadeiro, sua verdade mais profunda. Os acontecimentos narrados pelas Sagradas Escrituras, à primeira vista percebidos como uma realidade *per se*, haveriam de serem interpretados como metáforas, alegorias; não se deveria prender ao texto e a seu sentido mais literal, mas fazer verter dele o sentido mais real, mais verdadeiro, o sentido oculto aos olhos que não os do espírito. No mais, a palavra encontrada nas Escrituras Sagradas é a palavra de Deus, a qual, portanto, só poderá se referir a sua mesma realidade que é transcendente e inescrutável a partir da humana realidade. Portanto, a palavra, a Escritura, não poderia ser interpretada literalmente, pois ela seria tão só um veículo, incapaz por ela mesma pela debilidade humana e fenomênica que comportava, de desvelar o que é próprio do espírito e de sua realidade.

A hermenêutica simbólica do Pseudo Dionísio Aeropagita.

Por sua vez, esse aspecto metafísico filosófico que fundou a mesma razão de ser do da visão simbólica medieval, inclusive a animal, quando aplicado as Sagradas Escrituras e a própria realidade humana vista como um livro a ser decifrado, teve um de seus mais importantes porta-vozes nos escritos do Pseudo Dionísio Areopagita no século VI. Em seu tratado *Hierarquia Celeste* cuidou de demonstrar as diversas naturezas dos seres e das coisas enquanto significantes de valores ou realidades divinas,

assim como as diversas hermenêuticas que se poderiam estabelecer a partir delas. Deramos a conhecer três diferentes formas pelas quais a tradição exegética cristã teria buscado se referir ao mundo e as circunstâncias próprias do espírito e, desta forma, estabelecer uma relação entre significante e significado por algum gênero de aproximação homonímica, ou bem por sua antinomia. Com relação a esta segunda, ela ocorria quando o significante, em sua total impossibilidade de dar conta da natureza ou do valor do significado, que em si mesmo seria inapresentável, o fizesse ao atribuir-lhe um valor o mais absolutamente contrário e antagônico, de modo que então, o que não pudesse ser apresentado por ele mesmo se o apresentasse ao menos por sua mais concebível contradição, ou, dito de outra forma, dada a total impossibilidade da apresentação do significado *per se* em função da insuficiência mesma deste ato e com respeito a qualquer significante para tanto, far-se-ia emergir o significado pelo próprio antagonismo da sua atribuição/identificação. Para nossa causa, vale dizer que os animais enquanto símbolos de realidades sagradas compõem essa dinâmica do pensar/sentir simbólicos (PSEUDO DIONISO AEROPAGITA, Hierarquia Celeste, II, 2 ss.).

Com efeito, o primeiro daqueles três *modus operandi* possíveis para a construção das representações simbólicas apresentado pelo Pseudo Dionísio se refere ao que poderíamos chamar de “imagens semelhantes” entre a realidade simbolizante e a simbolizada. É ela que funda, na maior parte das vezes, a exegese bíblica que buscará representar o suprassensível à partir de circunstâncias e realidades que são próprias do sensível, como o próprio Deus que, sendo em si incognoscível, só poderia ser referido por meio de nomes e predicados que se o assemelhassem, por aproximação, à sua natureza de absoluta grandeza, como o bem, o poder, a justiça, ou ainda, a inteligência, o verbo, a essência. No entanto, nos é lembrado que nenhum destes signos dá conta de fazer representar ou aparecer aquele que é, em si, incognoscível, pois é anterior e superior ao próprio *ser* que se origina a partir dele.

O segundo modo é aquele que, tendo em mente a impossibilidade absoluta de referir-se positivamente a Deus, pois ele escapa a qualquer mensuração ou predicação, só então poderia ser referido de modo negativo, ou seja, não enquanto o que é, mas enquanto o que não é, já que não sendo *ser* (pelo menos enquanto ente) escapa a todo e qualquer predicado; é, assim, inefável, incognoscível, intangível, impassível, etc. A terceira via, estabeleceria relações entre o mundo natural e o divino. Por ela, Deus, o absoluto inefável, deveria então ser simbolizado por aquela relação de antinomia que a

pouco comentamos. Só um ser de natureza ínfima e irracional poderia, por exemplo, dar conta o melhor possível de representar Deus, a total antítese destas qualidades a ele aproximativas. A condição abissal entre o simbolizado e o simbolizante não permitiria qualquer possível identificação entre eles por aproximação ou analogia (sempre não suficientes), abrindo caminho assim para a melhor apreensão do significado pelo que ele não é. Partindo desta perspectiva apofática, ou seja, que afirma a natureza de Deus por tudo àquilo que ele não é, o Pseudo Dionísio conclui que, se há uma imagem a partir de um sensível para representá-lo o mais absoluta e essencialmente possível ela deve ser, em si, a sua negação e mesmo com relação àquelas suas qualidades derivativas e análogas a sua grandeza “Se verdadeiramente as negações são apropriadas para referir-se a Deus, por sua vez, as afirmações positivas são inadequadas ao mistério do inefável, para o invisível esta muito melhor fazer valendo-se de figuras dessemelhantes”, (PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, Hierarquia Celeste, II, 3). Portanto, utilizar-se de imagens que se assemelhassem a sua semelhança predicativa seria, na verdade, afastar-se ainda mais de Deus, Ele mesmo. Por conseguinte, a mente humana, necessariamente apegada às imagens dos sensíveis, cometeria um erro e um afastamento ainda maior de Deus ao tentar lhe atribuir qualidades positivas e superiores por aproximação à sua grandeza. Isso causaria um afastamento ainda maior de sua realidade que, enquanto realidade mesma, é inefável. “E penso também que nenhuma pessoa sensata poderá negar que as dessemelhanças servem melhor que as semelhanças para elevar nossa mente”, (PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, Hierarquia Celeste, II, 3). Por isso, acrescenta o Pseudo Dionísio, deve-se escolher mesmo imagens ínfimas e horríveis para representar a Deus afastando, assim, qualquer correspondência da sensível ou do material com o puramente espiritual e com o divino.

Encontramos aqui a razão pelo qual os seres divinos e o próprio Deus foram muitas vezes representados como animais e entre eles os mais débeis e ignóbeis como nos informa o próprio Pseudo Dionísio. E a nós não nos caberá aqui fazer esse exercício de comparação que os próprios bestiários já o fizeram, mas deixar essa contribuição no intuito de melhor compreender a própria natureza dos animais nos bestiários e, por meio deles, do próprio *modus operandi* do pensar e do sentir do homem medieval.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo Paulus, 2013.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Del Genésis a la Letra*. Obras Completas XV. Madrid: BAC, 1952
- ARISTÓTOLES, *Parte dos Animais*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.
- AMARAL, Ronaldo. *As origens platônicas da cosmovisão cristã*. Campo Grande, Life, 2017.
- BRINKER, Wolfram. Alma (psychê). In: Christian Schäfer (org.). *Léxico de Platão*. São Paulo, Loyola, 2012.
- DURAN, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa edições 70, 1993.
- GUSDORF, George. *A Palavra*. Lisboa, Edições 70, 2010.
- ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Madrid, BAC, 2004.
- LANATA, Giuliana. Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico. In: Silvana Castgnone e Giuliana Lanata. *Filosofi e animali nel mondo antico*. Genova, edizioni ets, 1994.
- MARINI, Sergio. *Filosofi, animali, questioni animale*. Milano, Educatt, 2012.
- ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Comentário al Cantar de los Cantares*. Madrid, Ciudad Nueva, 2007.
- PASTOREAU, Michel. *Bestiari del Medioevo*. Torino, Einaudi, 2012.
- PLOTINO. *Enneadas*. Testo greco a fronte. Edizione a cura de Giuseppe Faggin. Milano, Rusconi, 1996.
- PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA. *Hierarquia Celeste*. Obras Completas. Madrid, BAC, 2007.
- SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação dos sentidos*. Porto Alegre, Edipucrs, 2002.
- ZAMBON, Francesco. *El alfabeto simbólico de los animales*. Madrid, Siruela, 2010